

¿Es el naturalismo un humanismo?

ata, citation and similar papers at core.ac.uk

brought to you

provided by Portal de Revistas Científicas

Mariano RODRÍGUEZ GONZÁLEZ

MOYA, Carlos J.: *Filosofía de la mente*. Universitat de Valencia, 2004. 237 páginas.

Nadie podrá dudar de la importancia de la filosofía de la mente en el conjunto del abigarrado pensamiento contemporáneo, sobre todo, desde luego, en la llamada tradición analítica, que en lo que a este asunto se refiere pareció consolidarse con el ya clásico libro de Ryle. Una relevancia que se extiende a lo epistemológico y a lo ontológico, naturalmente, pero también a una variada gama de corolarios éticos y hasta políticos, como es fácil de comprender. También en la reflexión filosófica sobre la psicología, y los problemas teóricos y prácticos que esta ciencia levanta, ocuparía la *philosophy of mind* una posición absolutamente central, al lado de la filosofía de la acción. Pues bien, estas dos disciplinas nos las presenta Carlos Moya de manera magistral en un libro no muy extenso pero completísimo, que acierta además a equilibrar admirablemente la investigación profunda con la divulgación de altura. Una presentación actualizada casi podríamos decir que hasta el detalle, en lo que supone una densa introducción que satisfará al lector neófito tanto como al ya iniciado que quiera ponerse al día. Algo esto último nada fácil porque nos hallamos en un desarrollo filosófico que viene haciendo alarde de una vivacidad y una aceleración del pensar que redundan en una auto-renovación que no conoce ni se da tregua, y no nos la da, en resumidas cuentas, a ninguno de los que intentamos seguirlo con una cierta continuidad.

Y se hace preciso seguir con los elogios, porque no es nada de lo anterior lo más destacable de esta obra, sino en primer lugar la espléndida asimilación de una materia de acceso nada sencillo: a pesar de todos los pesares no es un libro indigesto porque la composición de lugar de Moya digiere asombrosamente bien, haciéndonos reconocer una unidad que vertebraría los diferentes temas, principales y secundarios, acertando con un argumento en verdad apasionante que se dispone en los tres apartados de “la naturaleza de la mente”, “la intencionalidad de la mente” y “mente y acción”. Y en segundo término, y a mi juicio uno de los logros más importantes de este libro, la honestidad desengañada y desengañadora con la que el autor pulsa los puntos débiles de cada posición y señala las quiebras más notorias de cada doctrina, ofreciéndonos la conclusión, común a las tres partes, de que el conocimiento de que disponemos (en la actualidad) sobre la relación entre la mente y el cerebro, las posibilidades de naturalizar la intencionalidad y las condiciones de inteligibilidad de la causalidad mental, es limitado, frágil e incluso manifiestamente problemático como tal conocimiento. Ajena a Moya, por lo tanto, la entusiasmada seguridad del cientificismo cerebralista que hoy todo lo invade, una seguridad, en vista de lo que podemos leer aquí, que habría que considerar en buena medida como descebrada.

Una vez escuché algo que me impresionó, de tantas cosas como le dejan pasmado a uno: que la filosofía de la mente es extremadamente sencilla. Realmente habría una manera *sencilla* de plantearse los grandes problemas del pensamiento, y es no viviéndolos sino haciendo malabarismos con las opiniones de tirios y troyanos para después apuntar un diseño de espantapájaros a título discretamente personal que podría iniciar un intento de solución o de disolución. Pero vivir el problema de la mente humana es algo, por el contrario, condenadamente arduo, a lo peor imposible, por eso hay quienes piensan que vivirlo es una vez más una patología de la mente, y Moya es consciente de que este terreno es uno donde el pensar se juega la humanidad que nos queda, poca o mucha. Por eso, desde el principio, establece el criterio que va a regir la ordenación conceptual dotando de sentido a toda su ejemplar presentación: la filosofía de la mente no sería otra cosa, en resumidas cuentas, que el drama del encontronazo entre la concepción científico-natural del hombre y lo que Sellars bautizó como la imagen manifiesta o de sentido común del ser humano en el mundo, drama que dibuja el itinerario de toda nuestra existencia moderna desde el Renacimiento. Y el paso crucial de la obra lo constituye la *decisión* de medir las múltiples doctrinas contemporáneas y sobre todo actuales de la mente con el rasero de su concordancia con la *commonsense psychology* que nos permite orientarnos en la vida cotidiana desde tiempo inmemorial. Por ejemplo, una teoría que no haga inteligible la idea común de que nuestros deseos, creencias e intenciones tienen efectos en el mundo físico no mental sería por principio sospechosa, incompleta o en definitiva insatisfactoria, y lo mismo desde luego regiría para toda

posición incompatible con el concepto corriente de libertad de acción, tan fundamental en nuestra vida a todos los niveles. Esta decisión humanista resulta originaria para todo el tema de la obra; en este sentido sería en cierto modo inopinada, a no ser, lo que ya es muchísimo, que se haya reparado antes en los absurdos y las pesadillas que se derivarían de que no la tomáramos, o de que tomáramos la contraria, como tantísimos autores del bloque filosófico en el que con tanta soltura se viene desenvolviendo Carlos Moya.

Pero vayamos entrando en materia. Nos encontramos en primer término con las concepciones más potentes de la naturaleza de la mente, y por lo tanto de su relación con el cuerpo. Naturalmente, si no empezáramos refiriéndonos a Descartes no se entendería absolutamente nada de todo lo que sigue, ni siquiera, para empezar, por qué nos ponemos a hablar de algo así como de “mente” y “cuerpo” como si tal cosa, como de “cosas”. Moya nos ofrece una clara refutación del argumento dualista cartesiano, pero a ella adjunta la opinión de que el dualismo “podría” ser verdadero con independencia de lo alegado por el cartesianismo histórico. Desde el criterio supremo ya mencionado dictamina además que la doctrina dualista haría justicia a nuestra intuición meridiana de la autoridad de la primera persona, mientras que por el contrario convierte en el enigma de los enigmas lo que testimonia de continuo la de la causalidad mental.

Sin duda que hay otras formas de dualismo mucho más recientes que resultan muy interesantes. Como por ejemplo la popperiana, que no aparece estudiada en las páginas del libro que comentamos, para seguir en esto con la tónica habitual de los estudios filosóficos en lengua inglesa. Tampoco se dice nada de cómo el dualismo habría contribuido a acuñar esas intuiciones que hoy nos resultan tan “naturales” sobre la mente propia y ajena (en general no es muy frecuente en la filosofía de esta tradición analítica hacerse cargo de cuestiones que pasarían por historicistas o culturalistas). Pero lo que leemos sobre el conductismo lógico es sumamente clarificador, por cuanto se tiene buen cuidado en distinguir la variedad cientificista de Carnap y Hempel de la representada según el autor por Ryle y Wittgenstein, o sea, la distinción entre los conceptos de conducta y acción. Los problemas del conductismo lógico resultan evidentes desde el criterio supremo de Moya: su incapacidad absoluta de tratar sin adulterarla la autoridad de la primera persona, y su escamoteo del problema de la causalidad mental, ambas consecuencias verdaderamente lógicas de haber tomado como prototipo de lo mental a los estados disposicionales, dándole la espalda a los fenomenológicos y a los intencionales, los tres ámbitos que se agrupan para constituir el recinto de lo que llamamos “mente”, y que sin embargo no muestran apenas rasgos comunes que expliquen por qué se agrupan precisamente en ese trío tan pintoresco.

Punto y aparte merecería el señalamiento de una temática que surge sobre todo en dos pasajes de la obra. Me refiero a la elaborada y sólida posición que Moya nos

avanza respecto de la complicada filosofía wittgensteiniana de la mente y la más definida filosofía de la acción del genio vienés. En contra de lo que hoy se suele oír por todas partes, habría que insistir una vez más en que Wittgenstein nos habría entregado en su filosofía de la psicología una versión particularmente sutil de conductismo lógico. Como la normatividad constituye una condición necesaria del lenguaje significativo, y tal es la importantísima enseñanza del argumento del lenguaje privado, los términos psicológicos estarían esencialmente conectados con manifestaciones conductuales, públicas. Y es esta conexión la que define en parte la naturaleza misma de lo mental. Si a esta tesis unimos la versión wittgensteiniana del “venerable tema cartesiano de la infabilidad del *Cogito*”, consistente en la afirmación de que los enunciados psicológicos en primera persona no serían en realidad descriptivos sino expresivos, sustitutos de expresiones más primitivas, como gritos en el caso del dolor, llegaríamos, a juicio de Carlos Moya, a una concepción no muy alejada de la de Ryle, una concepción que por otra parte se podría poner en duda perfectamente porque no está en absoluto claro que “no quepa hablar de conocimiento en relación con los propios estados mentales”, y que, como es habitual entre los conductistas de toda laya y condición, no da cuenta de ningún modo de nuestra intocable “convicción preteórica” según la que nuestros estados mentales son causas de nuestras acciones. Estamos con ello ante el que fuera tan importante tema del carácter no causal de las razones, en los años sesenta del siglo pasado, poniéndose así bien de manifiesto lo fácil que resulta el tránsito de la filosofía de la mente a la filosofía de la acción. Para Moya la cosa está muy clara: la filosofía de Wittgenstein nos conduce irreparablemente al antirrealismo de lo mental. La relación criterial que se daría entre mente y conducta no tiene nada que ver con la relación entre causas y efectos. Quedan con ello las creencias, los deseos y las intenciones expulsados del terreno de lo eficaz, que, para la cultura que nos constituye, diríamos nosotros, es simplemente el terreno de lo que existe.

Es redondo el examen al que se procede a continuación de dos concepciones reduccionistas de lo mental que han tenido, y siguen teniendo en buena medida, un influjo muy considerable en filósofos y científicos: el materialismo de la identidad, en su versión de tipos o propiedades, y el funcionalismo, sobre todo el computacional. En lo que se refiere a la primera posición, Carlos Moya subraya con especial énfasis el esfuerzo de Armstrong por hacerla razonable, a través de su análisis causal de los conceptos mentales. Y son también de gran interés las observaciones que realiza sobre las tradicionales objeciones que se le han venido enfrentando desde el momento mismo de su aparición en la escena filosófica, como por ejemplo la de que no tenemos motivos fundados para esperar que se dé una correlación precisa entre la clasificación mentalista y la neurofisiológica; la de la múltiple realizabilidad que reconoce el funcionalismo; o la objeción modal de Kripke (respecto de la cual nuestro autor se muestra bastante escéptico: que “dolor” sea un designador rígido resul-

taría para él sumamente discutible). Pero sería en particular nuestra arraigada intuición del carácter subjetivo de lo mental, tal y como lo han venido destacando Nagel y Jackson, entre otros, la que no encaja de ninguna manera en el horizonte abierto por la teoría de la identidad en su modalidad fuerte. En la popularidad que han alcanzado autores como éstos cree ver Moya una prueba del poder que todavía hoy sigue teniendo la noción cartesiana de la mente. En resumidas cuentas, se llama en este punto a la suspensión del juicio, por cuanto ningún argumento podemos encontrar indiscutible ni a favor ni en contra de la teoría, si bien las razones en contra aparecen armadas de un notable poder de convicción. El aparente naufragio de la tesis de la identidad del estado cerebral no comportaría, como todos saben, la quiebra del materialismo en filosofía de la mente, pues ahí está la relación de superveniencia para poner a buen recaudo el mínimo de naturalismo que resultaría hoy irrenunciable a los ojos de la inmensa mayoría de los pensadores, un “materialismo no reduccionista” con el que sueñan los filósofos a ambos lados del Atlántico.

Esto es lo que vendría a cumplir el funcionalismo, la reducción de las propiedades mentales a propiedades funcionales (no hay correspondencia precisa entre éstas y las físicas, pero en un sentido importante las funcionales dependen de las físicas porque no puede suceder que dos objetos sean físicamente idénticos y difieran en sus propiedades funcionales: esta es la dependencia metafísica que acierta a expresar el mencionado concepto de *superveniencia*; o bien, dicho de otro modo, las propiedades físicas *realizan* las funcionales). De manera que el funcionalismo concede una envidiable autonomía filosófica a la psicología, a la vez que parece recoger lo que de positivo aportaban las otras concepciones de lo mental, conductismo y materialismo de la identidad. De ahí su fulgurante éxito. Pero esto no debe ocultarnos, advierte Moya, la naturaleza reduccionista de su concepción, aunque no sea reduccionista en el sentido de la reducción neurofisiológica de la teoría de la identidad de tipos. Por eso el rosario de objeciones que se le presentan, cada una de las cuales, como la de los *qualia* o la de la habitación china de Searle, bastaría para tornar sumamente frágil a todo el prometedor edificio funcionalista. Tal vez se eche de menos aquí una referencia mas central al cambio de postura de Putnam respecto del funcionalismo, tremendamente significativo en su radicalidad, por cuanto fue a decir verdad este filósofo norteamericano su iniciador, al construir una filosofía de la mente desde el modelo ofrecido por las máquinas de Turing. En definitiva, lo funcional o algorítmico poco o nada tendría que ver con la conciencia o la semántica que nos hacen humanos.

Superar el reduccionismo de lo mental es lo que ha pretendido Davidson, y las páginas que se dedican al monismo anómalo son de las más instructivas y esclarecedoras del libro, pues no en vano el conocimiento que nuestro autor ha alcanzado de la obra de este filósofo es profundo, y le habilita para una crítica sumamente atinada. Los conceptos mentales no serían reductibles a ningún otro tipo de conceptos,

de manera que la explicación mentalista de nuestra imagen corriente de las personas es de todo punto insustituible. Pero una propuesta de materialismo no reduccionista como la de Davidson, cuyo sabor kantiano se constata en las mismas páginas del filósofo (el monismo anómalo habría pretendido reconciliar el determinismo físico con el indeterminismo mental, la imagen científica con la manifiesta del hombre en el mundo), no está exenta de dificultades, que Moya considera en toda su particular gravedad, desde el momento en que, como en el caso de Wittgenstein aunque por diferentes razones, la filosofía davidsoniana de la mente nos abocaría al epifenomenismo de lo mental (los estados mentales estarían privados de toda virtualidad operativa *en tanto mentales*), y con ello, una vez más, al antirrealismo. De todas maneras, parece que el argumento de Davidson en pro de la imposibilidad de leyes psicológicas y psicofísicas estrictas es inatacable, al menos en la perspectiva de la interpretación de la conducta: no se puede negar que al atribuir estados mentales lo hacemos partiendo del principio de racionalidad. Si esto al final nos lleva al eliminacionismo, como recela Moya, tal vez deberíamos pensar que sería preciso examinar también nuestros propios presupuestos de intérpretes, como, por ejemplo, el de un craso realismo científico, justamente la opinión de que no somos en absoluto intérpretes, contra el que ha venido poniéndonos en guardia el mismo Putnam. Los estados mentales no tendrían realidad con independencia de nuestras prácticas interpretativas, y a eso nos conduce el monismo anómalo, de acuerdo, pero habría que pensar qué significa ser real con independencia de toda posibilidad de interpretación. El caso es que para Carlos Moya los devaneos hermenéuticos del pensador norteamericano nos llevarían directamente al materialismo eliminativo.

En la exposición que encontramos de esta última postura (lo mental no se deja reducir, luego...) es muy de destacar lo bien que se perfila la matriz quineana tan determinante para los actuales filósofos americanos que vienen desde hace tiempo invitándonos a un “viaje filosófico” al interior del cerebro, para ponerlo en los términos del libro de Paul Churchland, como la única solución a todas las perplejidades de la filosofía de la mente y a todos los callejones sin salida de la explicación psicológica. Es el fisicalismo de Quine, unido a las tres premisas que serían la tesis de la extensionalidad de cualquier lenguaje científico respetable, la de la esencial intensionalidad del lenguaje mental y la de que la traducción del lenguaje de un sujeto a otro lenguaje no está determinada por los hechos físicos, de modo que los mismos no pueden decidir entre explicaciones mentales alternativas de la conducta, lo que nos llevaría ineluctablemente (de la mano del “fracaso” del materialismo de la identidad, habría que añadir tal vez, pensando por ejemplo en el primer Feyerabend) a desembocar en la política de tierra quemada propia del eliminacionismo que a tantos tienta hoy. En *Word and Object* Quine aceptó explícitamente la tesis de Brentano, pero precisamente como prueba de la “futilidad de las expresiones intencionales y la vaciedad de una ciencia de la intención”. Volver a Brentano

contra el mismo Brentano, en definitiva, tomando paradójica conciencia de que al hablar de lo mental no estamos hablando de nada real, por mucho que a la altura de nuestro presente la psicología natural todavía sea indispensable para la vida práctica. Por lo demás, otra novedad de Moya, que pasa rápidamente por encima de las ideas de Paul Churchland, las que normalmente se consideran más representativas de esta teoría, estriba en examinar la obra de Rosenberg, apoyada fundamentalmente en la biología. Desde ésta se concluye que las ciencias sociales no serían verdaderas ciencias porque está demostrada su incapacidad para proporcionarnos genuinas explicaciones de la conducta humana: lo único que podemos conseguir en este terreno son colecciones anecdóticas de enunciados generales sin alcance sistemático alguno. Resulta en fin muy importante para el rumbo de la obra de Carlos Moya la consideración del materialismo eliminativo como un reto de envergadura considerable para los defensores de la psicología del sentido común y de todo lo que ella hace posible y justifica, no obstante su carácter obstinadamente “antinatural”. En buena medida, el sentido de la estrategia de Moya se verá condicionado por el intento de hacer frente al desafío del eliminacionismo.

Y ello sobre la base del reconocimiento de la insuficiencia general de las posiciones centrales de la filosofía de la mente que tienen todavía algo que decir: reconocimiento que “pone de manifiesto las enormes dificultades involucradas en el logro de una comprensión satisfactoria de esta cuestión”. No cabe duda de que en la filosofía de la mente de nuestro tiempo se reconoce lo que podríamos caracterizar como progreso, pero se trata sin duda de un progreso de índole negativa (sabemos sobre todo por donde han venido haciendo agua las diferentes teorías). Tal vez haya acertado el naturalismo trascendental de McGinn al afirmar que el problema de lo mental tiene una solución que sobrepasa las posibilidades cognitivas humanas, pero Moya opina que es prematuro darle la razón en este punto (sobre todo: es bien posible que el que el problema de lo mental sobrepase nuestras facultades intelectuales implique que nunca podremos tener la absoluta seguridad de que efectivamente sobrepasa nuestras facultades intelectuales).

La segunda maniobra de aproximación al mismo problema de lo mental discurre por la vertiente del problema de la intencionalidad, puesto al día sobre todo en la polémica del internismo y el externismo, y en los dudosos resultados del programa de naturalización. El contenido intencional de los estados mentales manifestaría el modo en que el sujeto concibe la realidad, con independencia de cómo sea ésta, y tiene una dimensión semántica o de relación con el mundo, que comparte con el lenguaje (un trabajo anterior de Carlos Moya analizaba precisamente el engarce entre intencionalidad y significado); una dimensión explicativo-causal (es lo que pensamos lo que nos llevaría a actuar como lo hacemos); y por último una dimensión epistemológica, en relación con la ya mencionada autoridad de la primera per-

sona. Los aciertos de Carlos Moya son en este segundo apartado numerosos, como gran especialista en el tema que es: la clarísima distinción entre la posición internista (muy interesante además el consejo de entender la filosofía cartesiana como lugar histórico clave del internismo intencional) y la externista, consigue sacarnos definitivamente de tantas confusiones y oscuridades que encontramos en los autores que han entrado en el célebre debate. Una claridad que admira sobre todo a la hora de hacer el balance de las ventajas y los inconvenientes de las dos posiciones: la concepción internista (el contenido sería constitutivamente independiente del entorno, aunque pueda ser causalmente dependiente de él) haría justicia a la dimensión explicativo-causal del contenido, pero no a la semántica, mientras que con la externista (“los contenidos de las actitudes proposicionales de un sujeto no son constitutivamente independientes del entorno externo de este sujeto”) sucedería justo al revés. Punto este de importancia decisiva, por cuanto el materialismo de la identidad en filosofía de la mente parece ser en gran parte solidario del internismo intencional, y compadecerse muy mal con el externismo (“Pero pensemos que, si el externismo es correcto, las propiedades o tipos de estados mentales no sobrevienen a las propiedades o tipos neurofisiológicos”, aunque tampoco sería nada sencillo establecer cómo el materialismo de la superveniencia sí que es compatible, en cambio, con la posición externista, dígame lo que se diga). Las posibilidades de una explicación internista de las relaciones de la mente con el mundo son, evidentemente, muy poco prometedoras: no parece nada fácil explicar el significado sobre bases internistas, desde luego. Lo cual vendría a repercutir en la adecuación del internismo a la dimensión causal del contenido, porque en definitiva lo que damos por descontado es que obramos en el mundo desde lo que representan nuestros estados mentales, y en tanto nuestros estados mentales representan. Con lo que la plausibilidad del internismo viene a reducirse todavía más. Por si fuera poco, nuestro autor no simpatiza en absoluto con el intento de resolver el problema que consiste en distinguir un contenido “amplio” y un contenido “estrecho”, encargados respectivamente de la dimensión semántica y la causal, porque tal ensayo supondría la ruptura de esa unidad semántico-causal que se ha subrayado como crucial y decisiva. Pero tampoco el externismo, que se ha acabado por imponer en filosofía de la mente desde el artículo de Putnam de 1975 y la posterior obra de Burge, estaría exento de dificultades, sobre todo a la hora de hacer comprensible (lo que equivale a decir: desde una perspectiva puramente naturalista) la causalidad del contenido, como vimos, y su dimensión epistemológica, es decir, que el conocimiento no inferencial que el sujeto tiene de sus propios estados mentales quedaría profundamente cuestionado en su misma condición de posibilidad.

Resulta en el fondo muy significativa, o mejor: lo que es llamativo es que no se haya cuestionado este supuesto radical, la equiparación del programa de la naturalización de la intencionalidad con la necesidad filosófica de *hacer inteligible* la

intencionalidad, es decir, de hacerle sitio a la mente en la naturaleza. El problema es la representación, lo aporomático serían las partículas y los campos de fuerza, y desde aquí las células y los cerebros animales y humanos. El talante esencialmente reduccionista de semejante programa, que en algunas universidades norteamericanas se vendría a identificar simplemente con la legitimación de la filosofía como empresa intelectual y académica, queda bien patente en la como siempre clarificadora presentación de Carlos Moya: explicar cómo es posible la representación sería lo mismo que establecer cómo es posible que “una cosa” tenga la “propiedad” de representar, significar o “referirse” a otras cosas, sin incluir en esta explicación, eso sí que es decisivo, noción intencional alguna. Somos cosas que representan cosas, esto ni se discute, y lo que resulta propiamente enigmático en el universo de las cosas y sus propiedades es la referencia de una cosa a otra cosa, habida cuenta de que todas las propiedades que en ese universo caben son las que estudian con tanto provecho las ciencias naturales. Contra Brentano y toda la tradición de la irreducibilidad, lo que aquí se viene a subrayar, en la línea de Fodor que en el fondo daría la razón a Quine, es que en el estado actual de la cuestión la única defensa posible de la intencionalidad consiste en naturalizarla: *el naturalismo es un humanismo*, el único reducto en que nos salvaremos del eliminacionismo rampante. “A menos que haya una explicación naturalista de las propiedades semánticas, será ininteligible cómo cosa alguna pueda poseerlas”, dejó escrito el autor del *Lenguaje del pensamiento*. De ahí el interés de las teorías informacionales del significado y del contenido intencional, en la línea inaugurada con tanta brillantez por la obra de Dretske, que supone una esperanza todavía no cerrada para la empresa de dotar de inteligibilidad (fiscalista) a la semántica. Pero de nuevo nos encontramos aquí con la honestidad intelectual de Moya advirtiéndonos de los escollos con que se ha venido topando ensayo tan prometedor: el de las creencias falsas y erróneas, por ejemplo, imposibles de reducirse a información como relación nómica; el del problema de la disyunción sin ir más lejos, problema detectado y *supuestamente* resuelto por Fodor. Habría desde luego otros enfoques complementarios, como el biológico-teleológico de Millikan, para intentar domar la “resistencia del carácter normativo del significado y del contenido intencional a ser captados en términos puramente naturalistas”, como reconoce el autor abiertamente, pero ninguno está libre de objeciones. De forma que, una vez más, se impone en este crucial extremo de la naturalización de la intencionalidad, una “cauta suspensión del juicio”. No sabemos si será viable el proyecto, pero tampoco hay razones suficientes para darlo por fracasado. Augura Moya que los filósofos seguirán empeñados en él, dada la *necesidad* de aunar materialismo y significado, la naturaleza y la mente. De lo que no le cabe la menor duda es de que el proyecto tiene sentido, juzgando a tenor de lo que escribe. Al contrario de lo que pensarían, podría parecer, filósofos como Putnam en algunos de sus escritos más incisivos. En la ontología fiscalista del estricto realismo cien-

tífico la intencionalidad seguiría siendo un enigma, pero a la vez resulta absolutamente necesario que deje de serlo. Tal es el problema que tenemos planteado, vivir una vida humana en el marco ontológico exclusivo que se supone imponen sin ninguna ambigüedad ni posibilidad de alternativa las ciencias naturales. (Volviendo a Putnam, habría que pensar que el que todo ello sea cuestionado a fondo por un profundo conocedor las mismas es un hecho sumamente significativo).

La última parte del libro está dedicada a la filosofía de la acción, campo en que el autor es un probado especialista (todos conocemos su estudio, publicado en inglés, de 1990). Nos encontramos con un valioso replanteamiento del problema filosófico de la acción propiamente humana, que resulta de su conexión con la filosofía de la mente, conexión que le proporciona verdaderamente a aquél su hondura metafísica. El marco general vuelve a ser el de la polémica de la razones y las causas, a partir de Wittgenstein, Anscombe y Davidson. Una acción es intencional en caso de que tenga una explicación verdadera en términos de razones, pero lo que se ha venido debatiendo hasta la saciedad es si la explicación por razones es una explicación causal. Lo cual tiene raíces tan hondas como el venerable debate de las ciencias naturales y las ciencias del espíritu (y no está de más considerar aquí que Dilthey estuvo en el centro de los intereses filosóficos iniciales de Carlos Moya). La relación con el naturalismo y con la metafísica fisicalista la advertimos enseguida al tener en cuenta que por esta vía se desemboca directamente en la cuestión de la causalidad mental, absolutamente decisiva para la filosofía de la mente de nuestros días.

Pero antes de referirnos a las dificultades de tanta envergadura que plantea este asunto, no estaría de más dejar constancia de una idea de Moya particularmente interesante que se nos adelanta como remate de su crítica a la teoría de la acción de Davidson. Muy paradójicamente, ya lo vimos en el monismo anómalo, esta iría a parar en un epifenomenismo inaceptable, precisamente porque mantiene a la justificación como algo totalmente independiente de la causalidad. La justificación de la acción sería en todo caso cuestión de relaciones conceptuales, de manera que la relación causal entre razones y acciones se viene a añadir extrínsecamente a ella, por así decir. Lo que pide Carlos Moya como solución de los callejones sin salida en los que han ido a encerrarse todos los participantes en el debate filosófico de la acción humana sería, nada más y nada menos, una concepción que lograra entender la justificación misma como explicación causal. “El núcleo esencial de nuestra propuesta es el siguiente: si una razón no causa una acción, la acción en cuestión no está justificada por dicha razón. Así, la única condición que se requiere para que una acción sea intencional es que dicha acción esté justificada, bajo la descripción adecuada, por las razones del agente. El requisito de causalidad ya está incluido en la condición de justificación” (204). Tenemos por nuestra parte la reserva de que esto

no pase de ser la expresión de un deseo, o incluso una imposible utopía, la fusión de lo normativo y lo fáctico, el achatamiento del deber-ser, para decirlo de algún modo. Se exige aquí la necesidad de un ajuste definitivo de racionalidad y causalidad, pero reconocer que si este ajuste lo tuviéramos estarían resueltos los problemas que nos atenazan no equivale a resolverlos, naturalmente. El mismo autor parece admitir algo parecido a esto que decimos, cuando acaba por remitir la cuestión al problema mayúsculo de la posibilidad de la causalidad mental, “para el que nadie dispone actualmente de una solución definitiva” (206). Nuestro sentido común es cierto que asume que el contenido de los estados mentales es eficaz en el comportamiento, pero es muy dudoso que también admita algo parecido a esa inverosímil asimilación de lo fáctico y lo normativo cuya necesidad reivindicaría al parecer nuestro autor.

Se parte de la base de que una teoría filosófica que no nos permita dar cuenta de la causalidad mental es, *eo ipso*, insatisfactoria, pero a la vez se reconoce que la empresa de *hacerla inteligible* se encuentra (hoy por hoy) con dificultades que estaríamos justificados en considerar insalvables, tales como las representadas por la tesis del carácter anómalo de lo mental, la doctrina del externismo intencional y el principio de la clausura causal del mundo físico. Por lo menos las dos primeras son también cuestionamientos radicales del materialismo reduccionista, que no en vano es probablemente la única teoría que permite concebir la causalidad mental de manera directa, al conseguir cuadrar todas las cuentas con el principio que hemos citado en tercer lugar. Pero ¿a qué se parecería hacer pensable la causalidad mental?. Como decía Dennett, un ingenio semántico es una imposibilidad mecánica (no es pensable una relación de causalidad “real” o “directa” entre la máquina y el significado, es imposible construir un ordenador verdaderamente sensible a la semántica). Y tal vez nuestra estrategia debiera consistir en arrastrarlo todo al eliminativismo, para luego mostrar el absurdo del eliminativismo. Porque parece que, a diferencia de los ordenadores, nosotros los humanos sí que seríamos “ingenios semánticos”...

Lo que pide Moya, en resumidas cuentas, es una concepción que haga pensable o inteligible la eficacia de lo mental justamente en tanto que mental, a diferencia de la noción reduccionista de la causalidad mental que se contiene asimismo en la idea de superveniencia que con tanto ahínco han trabajado pensadores como Kim. Pero esa concepción ideal hoy no la tenemos, *ni siquiera la vislumbramos*. Una vez más: ¿como qué sería?. Así que volvemos a localizar en este punto tan neurálgico otro *impasse* de la filosofía de la mente. Y nos vemos enfrentados de nuevo ante la misma alternativa: o sólo se trata de seguir trabajando, en el convencimiento o la esperanza de que los problemas se acabarán resolviendo (quizás, como piensan algunos, gracias a un préstamo espectacular de la física de partículas elementales), o bien el cometido mismo de la filosofía de la mente, tal y como en estas páginas

se ha planteado, se acabe por revelar imposible. Es decir, en este segundo caso, la tesis de que el naturalismo es un humanismo debe tener alguna falla en su misma base, y una falla tan radical que nos hace pensar que hemos estado envueltos en absolutas confusiones en la manera de plantear el problema, tal vez desde Descartes.

Mariano Rodríguez González
Departamento de Filosofía IV
Universidad Complutense de Madrid
marian@psi.ucm.es